

# HACIA UN COMPROMISO FUNDAMENTAL

ENRIQUE DE LA LAMA

En un Simposio que se desarrolla bajo el título *El primado de la persona en la moral contemporánea*, una reflexión que, más o menos directamente, conecta con la *opción fundamental* —o, al menos, con su manifestación primera en el camino que cada hombre realiza con entera responsabilidad ante Dios—, no necesita justificación ni encarecimiento alguno. Baste decir que el debate sobre la *opción fundamental* —porque debate ha sido y está siendo, además de discurso progresivo y fértil— continúa de plena actualidad y señala una importante relevancia en el panorama de intuiciones, reflexiones y ensayos que el hombre del siglo XX ha venido realizando para la *interpretación de sí mismo*. Y bien se entiende que *interpretación de sí mismo* significa sin excepción llegar al núcleo del obrar moral: por este obrar, la persona se realiza y plenifica o, por el contrario, se destruye a sí misma.

El debate es actual —ya se ha dicho—; pero no tan exclusivamente actual como para ser catalogado entre los devengos de la conmoción posconciliar. «A partir de los años 20 de este siglo —escribe José María Yanguas resumiendo admirablemente el estado de la cuestión—, la literatura ético-filosófica ha acuñado diversos conceptos, fuertemente emparentados, que reflejan una común preocupación. Expresiones como *pre-decisión moral*, *intención fundamental*, *actitud fundamental* u *opción fundamental*, han contribuido a poner de relieve la importancia que tiene para la cualificación moral de una persona su actitud radical ante el mundo moral, ante el mundo de los valores morales. Tales expresiones son el exponente de una difusa coincidencia en encarar el problema ético desde una perspectiva común. Una perspectiva preocupada ante todo por reafirmar el carácter personal de la moralidad, por hacer de la persona el centro de la vida moral, con el fin de evitar de este modo toda sombra de legalismo práctico o de fundamentación legalista de la Ética. Un deseo que, sirviéndonos de una expresión de K. Demmer, podríamos definir como

“un renovado giro hacia el sujeto”, con toda la carga de ambigüedad semántica que lleva consigo dicha fórmula<sup>1</sup>.

La cita concierne ajustadamente al propósito que inspira las siguientes líneas. Este trabajo, en efecto, brota de un interrogante hecho explícito al reflexionar sobre la naturaleza de la vocación sacerdotal —de toda vocación, se puede decir—; acerca de su avatar psicológico, de su emerger en el hombre interior a modo de enjuiciamiento o de intuición sobre el sentido de la propia existencia y de decisión personal extremadamente relevante. Acerca, también, de la necesidad de una formación personalizada que facilite la interiorización y la decisión personal insuplantable y definitiva. En tal sentido, antes de seguir adelante considero imprescindible poner ante los ojos del lector algunos pasajes de la *Pastores dabo vobis*, que determinarán de una vez el sentido de la cuestión: de no ser así, el asunto podría parecer demasiado puntual o, incluso, retórico y bizantino.

1. «Así sucede siempre: en la vocación brillan a la vez el amor gratuito de Dios y la exaltación de la libertad del hombre; la adhesión a la llamada de Dios y su entrega a Él. En realidad, gracia y libertad no se oponen entre sí. Al contrario, la gracia anima y sostiene la libertad humana, liberándola de la esclavitud del pecado (cf. Jn 8, 34-36), sanándola y elevándola en sus capacidades de apertura y de acogida del don de Dios. *Y así como a nadie le es lícito manipular la originalidad de Dios que llama con absoluta gratuidad, asimismo tampoco a nadie le es lícito forzar aquellas decisiones que el hombre haya abrazado libremente*»<sup>2</sup>.

1. J.M. YAGUAS, *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: contribución al estudio de un concepto moral clave*, EIUNSA, Barcelona 1994, 15. «La preocupación a la que acabamos de aludir —añade Yaguas completando su pensamiento— se hizo particularmente aguda en algunas formas de personalismo, y, de modo particular, en la llamada Ética de situación, que terminaría por escindir la Ética en un doble campo, con una difícil comunicación entre ambos: de una parte, una moral denominada *transcendental*, una moral de meras actitudes fruto de la libertad transcendental, y de otra, la moral *concreta* de las acciones humanas. Al final quedarían cuestionadas si no negadas abiertamente, tesis de alto rango en la tradición ética occidental, tales como la existencia de actos poseedores de una malicia intrínseca, al margen de la eventual motivación del agente, o la real existencia de normas morales con validez absoluta», *Ibidem*, 15-16. «Además del término de “opción fundamental” —el más usado—, se emplean también otros similares: “actitud fundamental”, “decisión fundamental”, “intención fundamental”, “motivación fundamental”, “elección fundamental de la vida”, “elección más original”, “elección preferencial”, “centro de la persona”, “concepto de vida”, “estilo de vida”, “plan de vida”, “dirección más honda de la persona”, “opción finalizante”, “opción nuclear”, “opción radical”, “opción transcendental”, “orientación profunda de la voluntad”, “proyecto existencial”...», Fidel HERRÁEZ, *Opción fundamental*, en Marciano VIDAL GARCÍA (coord.), *Conceptos fundamentales de Ética Teológica*, Ed. Trotta, Madrid 1992, 344.

2. «Et sicut nemini licet novitatem Dei absoluta gratuite vocantis pertingere, pariter nulli fas est permovere ea hominis placita quae ipse libere sit amplexus». JOANNIS PAULI II,

2. «En efecto, la oración cristiana, alimentándose de la Palabra de Dios, crea el espacio ideal para *que cada uno pueda descubrir la verdad de su ser y la identidad del proyecto de vida, personal e irrepetible, que el Padre le confía*. (..) En el silencio y en la escucha, podrán percibir la llamada del Señor al sacerdocio y seguirla con prontitud y generosidad»<sup>3</sup>.

3. «La madurez humana, y en particular la afectiva, exigen una *formación clara y sólida para una libertad* que se presenta como obediencia convencida y cordial a la “verdad” del propio ser, al significado de la propia existencia, o sea, al “don sincero de sí mismo”, como camino y contenido fundamental de la auténtica realización personal. Entendida así la libertad exige que la persona sea verdaderamente dueña de sí misma... (...). Esto es importante para la respuesta que se ha de dar a la vocación, y en particular a la sacerdotal, y para ser fieles a la misma y a los compromisos que lleva consigo, incluso en los momentos difíciles. (...). Íntimamente relacionada con la formación de la libertad responsable está también la *educación de la conciencia moral*, la cual, al requerir desde la intimidad del propio ‘yo’ la obediencia a las obligaciones morales, descubre el sentido profundo de esa obediencia, a saber, ser una respuesta consciente y libre —y por tanto, por amor— a las exigencias de Dios y de su amor»<sup>4</sup>.

*Adhortatio Apostolica Postsynodalis «Pastores dabó vobis»*, n.º 36 f. Cfr. «Acta Apostolicae Sedis» LXXXIV, pars II (1992) 717. Las palabras en cursiva traducen el texto latino de «Acta Apostolicae Sedis», ya que la traducción castellana —oficiosamente autorizada— se aparta en este caso del tenor genuino incurriendo en una tautología manifiesta, que priva a los lectores de una afirmación fuerte y válida. Dice la mencionada traducción: «Y si no se puede atentar contra la iniciativa absolutamente gratuita de Dios que llama, tampoco se puede atentar contra la extrema seriedad con la que el hombre es desafiado en su libertad». No es la única vez en que la traducción deforma el contenido del original auténtico. Cfr. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal «Pastores dabó vobis»*, editada bajo el membrete de la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades y de la Comisión Episcopal del Clero, en la Tipografía Poliglota Vaticana, n.º 36 f, 95-96.

3. *Pastores dabó vobis*, n.º 38 d. 101. El subrayado no está en el texto original.

4. *Pastores dabó vobis*, n.º 44 fig. 121. Se ha de advertir que —en analogía con el Decreto conciliar *Optatam totius* y con el *Codex Juris Canonici*— cuando el Papa o los Padres Sinodales hablan de madurez sitúan este término en el horizonte de las graves responsabilidades pastorales que cumplirán al futuro sacerdote desde su ordenación. No debe entenderse por tanto en sentido meramente psicológico o psiquiátrico, como si esos confines encerrasen su único uso adecuado. De ahí que el discernimiento vocacional no debe quedar nunca en manos del psiquiatra o del psicólogo —aun cuando su dictamen experto sea de interés definitivo—: la naturaleza del discernimiento es pastoral y se basa en la prudencia y en la caridad pastorales que miran por la salud espiritual de cada uno y también de la entera «portio Populi Dei» encomendada al Obispo o, incluso, del bien de toda la Iglesia. Por eso afirman los Padres sinodales: «La madurez humana debe incluir especialmente la formación de su conciencia. En efecto, el candidato para poder cumplir sus obligaciones con Dios y con la Iglesia y guiar con sabiduría las conciencias de los fieles, debe habituarse a escuchar la voz de Dios, que le habla en su corazón, y adherirse con amor y firmeza a su voluntad». *Ibidem*, n.º 44 g, *in fine*.

4. «El *sacramento del Orden*, por su naturaleza de “signo”, propia de todos los sacramentos, puede considerarse —como realmente es— *Palabra de Dios*. (...). Mediante el sacramento del orden *Dios llama “coram Ecclesia” al candidato al sacerdocio*. (...). Y el sacerdote da respuesta, en la fe, a la llamada de Jesús: “vengo y te sigo”. Desde este momento comienza aquella respuesta que como opción fundamental, deberá renovarse y reafirmarse continuamente durante los años del sacerdocio en otras numerosísimas respuestas, enraizadas todas ellas y vivificadas por el “sí” del Orden sagrado»<sup>5</sup>.

Estos cuatro pasajes de la *Pastores dabo vobis* sirven como repostero de fondo a la reflexión que ahora sigue. De hecho, no son tesis de contenido tan obvio que no requieran estudio: tanto más, cuando acumulan formulaciones que sugieren la presencia de ese misterio —de orden menor si se quiere, pero misterio al fin— que se llama *opción fundamental*, que, a su vez, remite a la cuestión existencial de los orígenes y de las referencias fundantes del realizarse como persona. Se trataría de esclarecer —en lo posible— la íntima connotación que enlaza la elección divina y la opción humana: «...si una vida es verdaderamente recta es porque el Evangelio, no conocido o no rechazado a nivel consciente, en realidad desarrolla ya su acción en lo profundo de la persona que busca con honesto esfuerzo la verdad y está dispuesta a aceptarla, apenas la conozca. Una tal disponibilidad es manifestación de la gracia que obra en el alma. El Espíritu sopla donde quiere y como quiere (cfr. Juan 3, 8). *La libertad del Espíritu encuentra la libertad del hombre y la confirma hasta el fondo*»<sup>6</sup>. Una gracia que penetra *hasta el fondo*, una libertad que parte del *fondo*, una acción evangélica y sobrenatural que opera *en lo profundo* del alma. He aquí un texto que está hablando una vez más de actitudes profundas y de la acción increíblemente activa en los fundamentos de la existencia, donde se originan los raudales de la vida histórica e insuplantable de cada hombre.

«*En definitiva, solamente Dios puede salvar al hombre, teniendo en cuenta su colaboración*. El hecho de que el hombre pueda colaborar con Dios es lo que decide su auténtica grandeza. La verdad según la cual el hombre es llamado a hacer todo en función del fin último de su vida, la salvación y la divinización, tiene su expresión en la tradición oriental bajo la forma del llamado *sinergismo*. El hombre “crea” con Dios el mundo, el hombre “crea” con Dios su personal salvación. La divinización del hombre proviene de Dios. Pero también el hom-

5. *Pastores dabo vobis*, n.º 70 i, 186-187.

6. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, ed. por Vittorio MESSORI, tr. por Pedro Ignacio Urbina, Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1995, 193-194.

bre debe colaborar con Dios»<sup>7</sup>. Ahora bien, ¿cuándo sucede eso?, es decir, cuándo se constituye en cada vida humana por primera vez ese misterioso acoplamiento en que la personalidad humana, ya lograda, actúa por primera vez «in libertate filiorum»; y ¿cuál es el sentido histórico, tal vez fundamental, que reviste ese acto?

Pero, además de lo dicho, en los textos de la *Pastores dabó vobis* anteriormente aducidos se pone en íntima relación la *decisión vocacional* con la *opción fundamental*<sup>8</sup>, con el «sí» en virtud del cual el «yo» más íntimo acata, obedece y escucha, asimila «la “verdad” del propio ser»<sup>9</sup>. Es más, el «sí» de la ordenación no es tan sólo un indicio de *opción fundamental* como el valor que se le supone al soldado. Ese «sí», él mismo debe ser una *opción fundamental*: un «sí» para el tiempo y para la eternidad. Esas expresiones de la *Pastores dabó vobis* deben entenderse —ya hoy— en el contexto fuerte de la *Veritatis splendor*, aun cuando en el momento de la publicación de la «exhortación post-sinodal» todavía no hubiese sido dada a pública luz dicha encíclica. Porque es bien sabido que por las fechas en que se componía la *Pastores dabó vobis*, estaba simultáneamente en fase muy avanzada de conceptualización y de redacción la *Veritatis splendor*: en consecuencia, la «exhortación post-sinodal» puede y debe entenderse en continuidad lógica con lo que se lee en la encíclica. Y por supuesto ha de reconocerse que la filosofía que subyace a la *Veritatis splendor* —y también a la *Pastores dabó vobis*— coincide con la concepción personalista de Wojtyła —hoy Juan Pablo II—. En ese sentido será una buena pauta de inteligencia el libro *Persona e atto*<sup>10</sup>.

7. *Ibidem*, 194.

8. Resultan iluminadoras a este respecto las conclusiones 8 y 9 del recién citado estudio de J.M. Yanguas, en que se define la naturaleza de la *decisión fundamental*. Cfr. J.M. YANGUAS, *o.c.*, 160-161.

9. «La opción más fundamental del ser humano consiste en: la asunción primordial y global del propio ser y existir humanos, en un dinamismo paulatino de concreción constructiva o destructiva; la autodeterminación radical por la que la persona se hace cargo consciente, libre y progresivamente de sí misma, a partir de todos los factores que originariamente la constituyen y según una orientación y trayectoria precisas de vida. —La densidad personal de la autodisposición que entraña tal opción se sustenta en la conciencia, libertad y responsabilidad fundamentales». Fidel HERRÁEZ, *o.c.*, 350.

10. KAROL WOJTYŁA, *Persona e atto*. Testo definitivo stabilito in collaborazione con l'Autore da Anna-Teresa Tymieniecka. Introduzione all'edizione italiana di Armando Rigobello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982. El libro *Persona e atto*, puede ser considerado «edición original» «stricto sensu» e, incluso, «edición príncipe» de cuantas traducciones existen de la presente obra: ya que es la última, seguida de cerca por el Autor. No obstante —en la oportunidad de no dar excesivos textos en italiano— citaré aquí la traducción castellana, *Persona y acción* —hecha sobre *The acting Person*—, cotejando su tenor con el dicha edición príncipe italiana.

## 1. LA PÁGINA DE TOMÁS DE AQUINO

Han solido apelar los defensores de la *opción fundamental* a una página de la *Summa* donde se afirma —al menos «aequipollenter»— que el primer acto humano propiamente tal es grave: en cuanto que por él se recibe la gracia de Dios (lo que se contempla explícitamente es el caso del no bautizado); o por él se introduce el hombre en un estado de grave culpabilidad personal, que confirma responsablemente la privación de la gracia de Dios que afecta a todo nacido de mujer antes de ser bañado en las fuentes bautismales. La apelación a este pasaje es de interés por cuanto puede ser entendido como un antecedente teológico de la *opción fundamental*, ya que un primer acto presumiblemente infantil es presentado con tal densidad que parece concentrar la presencia y la efectividad ontológicas de la persona entera, responsable desde el primer instante de su existencia ante su destino final.

El pasaje es sorprendente por su agudeza, y sin duda suscitará escepticismo en más de un partidario del «sentido común» —entendiendo aquí por «sentido común» un arbitraje subjetivo entre el descrédito de la especulación y el prestigio de la captación espontánea de la realidad—. En todo caso, lo que Tomás de Aquino dice con respecto a ese misterioso primer acto libre y enteramente personal dista mucho de ser obvio. Ese acto no es algo que permanezca nítidamente en las moradas del consciente formando parte de la experiencia interior útil: al menos no lo es en muchos casos. Tomás de Aquino no parece, por otro lado, haberlo sabido por otro cauce distinto de su propia especulación acerca del hombre. Lo que él afirma constituye un teologúmeno, que generaciones de pensadores —y particularmente hoy— han mirado y miran con respeto.

Ahora bien, ¿cuál es la clave y significación de ese teologúmeno? La explicación que propongo puede expresarse así: la gravedad del primer acto libre estriba sobre la intuición de la verdad del propio ser y la decisión de identificarse con ese valor que es en sí mismo una indicación de la transcendencia. Pero vayamos a la página de Tomás de Aquino.

En el artículo 6 de la cuestión 89 de la *Prima Secundae* se pregunta Tomás de Aquino si podrá ocurrir acaso que un hombre —sin haber cometido jamás pecado mortal— mantenga en su alma la culpa original y con ella también algún pecado venial —responsablemente admitido, al menos semideliberadamente—<sup>11</sup>.

11. Es decir, si puede ocurrir quizás que una persona humana acumule sobre la culpa mortal no personal que viene del pecado de origen, otra culpa personal leve, venial —deliberada o semideliberada—.

A la vista del fenómeno de la llegada al uso de razón en edad infantil, uno se inclinaría a pensar que semejante cuestión corresponde a un supuesto positivo y de fácil solución. Se diría que sí: que puede haber un estado de conciencia semidespierto al que corresponde una responsabilidad dimidiada; en esa fase del desarrollo de la mente humana cabría el supuesto en cuestión. Y no sólo esto: habida cuenta de la convicción extendida hoy en día de que los niños son incapaces de santidad o de pecado grave, y puesto que son evidentes ciertas malicias de rango pueril, resultaría comprensible —también por esta razón— la respuesta positiva a la pregunta del Aquinate. El Santo parece haber percibido de algún modo esta dificultad y de hecho la tiene en cuenta —tal como se presentaba en aquel contexto histórico— en la tercera objeción del artículo 6 que ahora se comenta: «Se puede determinar —dice— la edad en que un niño puede ser por primera vez autor de un pecado actual. Y llegado a esa edad, puede permanecer sin pecar mortalmente al menos por algún breve espacio de tiempo, porque esto también ocurre en los más grandes malvados. Mas en ese espacio, por breve que sea, puede pecar venialmente. Luego el pecado venial puede darse en alguien con el pecado original sin el mortal»<sup>12</sup>.

Esta es la tercera objeción tal como aparece en la *Summa*. Pero antes de escuchar la respuesta conviene describir al completo el planteamiento tomístico de este artículo 6. El «sed contra»<sup>13</sup> apela a un teologúmeno hoy en día particularmente controvertido: el limbo de los niños. «El hecho —dice— de que por el pecado original son castigados los humanos en el limbo de los niños, donde no se da pena de sentido... Y al infierno son arrojados los hombres por el pecado mortal solamente. No hay lugar, por tanto, en el que pueda ser castigado quien tiene pecado venial con el original solo».

Dejando aparte por un momento la cuestión sobre el limbo de los niños, cuya exigencia —introducida por el supuesto de los infantes que mueren en pecado original— no debe considerarse una tesis dogmática, ni siquiera un «do tertium» sin réplica e indispensable, bien se entiende que Tomás de Aquino interpreta que el hipotético caso del infiel que muriera con pecado venial, añadido como única culpa al pecado original no perdonado, nunca puede darse; y ello,

12. Las otras dos objeciones se basan en la afirmación de que el pecado venial es disposición para el mortal. Ahora bien la disposición precede al hábito. Luego el pecado venial se encuentra antes que el mortal en el infiel a quien no se le perdona el pecado original.

13. El «sed contra» (artejo indispensable en todos los artículos de la *Summa* —el cual, oponiéndose a las objeciones constituye el segundo miembro de la aporía que debe ser resuelta—) suele sugerir de ordinario una tesis más cierta basada en la autoridad de la «Sacra Pagina», o de los Padres, o del Filósofo, o, tal vez, de la común opinión —de una «sententia recepta»—.

por una razón: «No hay lugar en que pueda ser castigado quien tiene pecado venial con el original solo». Queda sugerido que el purgatorio —con penas catárticas, que de suyo remueven los obstáculos para la visión beatífica— no es el lugar de castigo para quien compareciese ante el Tribunal de Dios, con algún pecado leve y privado del «Semen gloriae» en razón de la culpa original no remitida. El hecho de que para semejante hipótesis el lugar de castigo sea totalmente desconocido, parecería significar la imposibilidad de tal concurrencia.

Ahora bien, si ésta fuese la única razón para apoyar la tesis que afirma la gravedad moral del primer acto humano, querría decir que esa tesis se engloba en el teologúmeno, hoy cuestionado, que afirma la existencia del limbo de los niños: y en ese caso esta página de la *Summa* hubiera perdido validez; resulta patente, sin embargo, que no ha sido así<sup>14</sup>. El «sed contra» no tiene otro papel —como se ha dicho— que articular la aporía que debe discutirse. Bien lo han entendido los participantes en el debate acerca de la *opción fundamental*, los cuales —escatimando validez al teologúmeno del limbo— apelan sin embargo a este pasaje de la *Summa* como a una vía de acceso (o como a una indicación, al menos) hacia una mejor comprensión del establecimiento moral de la persona humana. Sin duda alguna, la página de Tomás de Aquino entraña una intuición antropológica impresionante. A esa intuición, hoy se es particularmente sensible.

En el «respondeo dicendum» Tomás de Aquino es netamente explícito: «Es imposible que el pecado venial se dé en alguien con el pecado original sin el mortal».

Si se tiene en cuenta el tiempo que precede al uso de razón, la tesis es incontrovertible. El Aquinate se refiere sin embargo al período de lucidez racional y en términos que resultan impresionantes cuando se leen en un contexto histórico como el presente en el que lo aparential suele privar sobre la especulación metafísica: «Cuando hubiere empezado el uso de razón —dice Tomás de Aquino—, el hombre no es excusable de la culpa del pecado venial y mortal. Pues lo primero que entonces le ocurre pensar al hombre es deliberar acerca de sí mismo. Y si, en efecto, se ordenare a sí mismo al fin debido, conseguirá por la gracia la remisión del pecado original. Mas si, por el contrario, no se ordenare a sí mismo al fin debido, en cuanto es capaz de discernimiento en aquella edad, pecará mortalmente no haciendo lo que está en sí. Y desde entonces, no habrá en él pecado venial sin el mortal, a no ser que después todo le sea perdonado por la gracia».

14. Cfr. V.g., Jacques MARITAIN, *Sexta lección: El fin último y la dialéctica inmanente del primer acto de libertad*, en Id., *Las nociones preliminares de la filosofía moral*, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires 1966.



La respuesta a la tercera objeción ratifica esta afirmación y, además, añade: «El niño que empieza a tener uso de razón, puede abstenerse por algún tiempo de otros pecados mortales; pero no se libra del susodicho pecado de omisión si no se convierte a Dios tan pronto como pueda. Pues lo primero que ocurre al hombre que llega al uso de la razón es pensar acerca de sí mismo y a quién debe ordenar todas las otras cosas como a su fin, pues el fin es lo primero en la intención. Y por eso éste es el tiempo —para el cual está obligado por el precepto divino positivo— en el que el Señor dice: *Volveos a mí y yo me volveré a vosotros* (Zac 1, 3)».

La cuestión suscita todo el vértigo característico de la captación de los orígenes. Lo que Tomás de Aquino afirma no se queda en la mera elección de los valores categoriales —como hoy se dice—. Entenderlo así equivaldría a banalizar la cuestión. Ciertamente, una vez llegado al uso de razón, se le ofrece al hombre la posibilidad de pecar o no pecar, de cometer una acción pecaminosa de una gravedad o de otra, de contravenir un mandamiento u otro. Y análogamente ocurre con las acciones honestas. Pero no es ese el nivel al que Tomás de Aquino se refiere. La tesis así formulada: *llegado al uso de la razón, el no bautizado con su primer acto humano adquiere la gracia de Dios si ese acto es honesto; de otro modo peca mortalmente*, implica la afirmación de un nivel previo: un cierto conocimiento del bien y de la verdad —de la «ratio boni» que manifiesta el fin a que debe orientarse y ante el cual toda elección tiene ya sentido—; y una captación —siquiera imperfecta— de su insoslayable exigencia de respuesta. Esta captación es tan seria y fundante que antes de ella no es posible pecado alguno —ni siquiera el pecado venial—.

En efecto, con toda probabilidad —pienso— la afirmación de Tomás de Aquino no es una conclusión de rango inductivo, sino metafísico. No es posible pecado alguno sin que haya rechazo del bien moral al menos entrevisto. Otra cosa es que —dentro de la historia de cada existencia— esta captación del bien moral se dé implícita en la elección de un bien categorial. Esto se entiende por analogía con otras reconocidas captaciones metafísicas que —de algún modo— son de validez universal y a las que Tomás de Aquino se ha referido en pasajes relevantes de la *Summa*. Piénsese por ejemplo en la cuarta vía que, por ser la más abstracta, facilita la comprensión del producirse de una aprehensión metafísica: *Ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum et nobilissimum, et per*

*consequens maxime ens; nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum* (Summa theologiae, I Pars, q. 2, a. 3 in corpore d.). Hay por tanto una captación del valor moral y una experiencia de la culpa que son universales: y del mismo modo que el *más* y el *menos* entrañan virtualmente la *vía hacia lo maximal*, la elección de los valores categoriales *entraña y compromete la opción en pro o en contra del fin último*, que —por ser inmenso— está exigivamente presente en cada valor categorial fundando su validez.

Ya se ha dicho que el discurso de Tomás de Aquino no se desarrolla sobre la plataforma de la experiencia. El mero hecho de pensarlo así constituiría un anacronismo. El Sabio se mueve en un discurso teológico, es decir, con un objeto formal «quo», que consiste en aplicar la luz de la razón a los datos de la fe. Su razonamiento se establece sobre las siguientes bases:

Principios antropológicos:

a) lo primero que ocurre al hombre que llega al uso de la razón es deliberar acerca de sí mismo.

b) Esa deliberación acerca de sí es seguida necesariamente del conocimiento del deber: *Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam, consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est.* De otro modo, si no hay capacidad de discreción entre el bien y el mal, no hay uso de razón.

Principios teológicos:

a) *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.*

b) Vocación: *convertimini ad Me et Ego convertar ad vos.*

c) El hombre, supuesta la Redención, no tiene otro fin que el sobrenatural.

## 2. LA PÁGINA DE EDITH STEIN

### 2.1. *Edith Stein y Karol Wojtyła*

El pensamiento contemporáneo no encontrará dificultad en aceptar que lo primero que ocurre al hombre que llega al uso de la razón es *pensar acerca de sí mismo*. Baste recordar —como un ejemplo

elocuente, sin insinuar por ello que sea el único<sup>15</sup>— el desarrollo extraordinario de la filosofía de la conciencia que magnifica la relevancia de este *cogitare de se* hasta afirmar que la persona se constituye por la conciencia, o que el «ser» mismo es conciencia.

Son dignos de evocación algunos pasajes de Edith Stein y de Karol Wojtyła. Precisamente aquí, donde se ha aludido a la conciencia como constitutivo de la persona o al menos como residencia palacial del «Yo». Me parece interesante hacer entrecrozar la página de Tomás de Aquino —autor «duecentesco», escolástico cimero— con páginas escritas en el siglo XX por autores que dedican reverencia explícita al Santo Doctor. El criterio no es anacrónico: de hecho, la fenomenóloga Edith Stein tuvo afanes de concordar su mente con la sapiencia de Tomás de Aquino. Las páginas de *Ser Finito y Ser Eterno*<sup>16</sup> demuestran al que lee cómo un evidente envaramiento —producido por la pretensión de concordancia con el gran escolástico— resta naturalidad y frescor al estilo de la fenomenóloga; acertará a expresarse más a su su talante —incluso con gran soltura— en la *Estructura óntica*<sup>17</sup> y en la *Ciencia de la Cruz*<sup>18</sup>. Tan sensible a las amistades y a las simpatías metafísicas, la fenomenóloga vierte su personal sentido y sensibilidad —su sabiduría— por cauces propios, sin asumir fórmulas ajenas por prestigiosas que sean. Su intimidad está sembrada de lecturas de Tomás de Aquino, Kant, Husserl, Lipps, Scheler, Hedwig Conrad Martius, Dietrich von Hildebrand. Lecturas dispares que cobran orgánica unidad asimiladas por el pensamiento de la excepcional lectora. No es terminológicamente rígida. Cuando piensa, es ella. La esfera siempre es fenomenológica; pero los ojos son suyos: el fenomenólogo aprende, pero no repite. Sus páginas pueden aparecer desconcertantes al acostumbrado a la escolástica. Se limita a interpretar lo que ve con su sabiduría aprendida, fruto de reflexiones —conversaciones y escritos que confían al papel el pensamiento—; también, cuando han pasado años, fruto de su oración. Y parece claro que en perfecta fidelidad a la idiosincracia de su pueblo hebreo<sup>19</sup>.

15. De hecho, la antropología dominante en las últimas décadas aboga por la relación dialógica con el tú, como elemento constitutivo de la personalidad.

16. Edith STEIN, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, 1a. ed. española, Fondo de Cultura Económica, México 1992. La 1.ª. ed. alemana fue igualmente postuma: apareció en 1950.

17. Edith STEIN, *La Structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique* en Id., *De la personne. Corps, âme, esprit*, Ed. Du Cerf/Les Editions Universitaires de Fribourg, Paris 1992. La *Structure ontique* data de 1932 aproximadamente. Cfr. *Ibidem*, *Introduction*, 5.

18. Edith STEIN, *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, 2.ª edición, Ed. Monte Carmelo, Burgos/Vitoria 1994.

19. De Edith Stein tengo sobre todo presentes páginas de la *Estructura óntica de la persona*, *Ser finito y Ser eterno*, y *La Ciencia de la Cruz*. Pero, sobre todo, este último, doble-

A Wojtyla lo tengo presente en su libro *Persona e atto*. Wojtyla también ha bebido del caudal del Medievo y ha sentido veneración por el Aquinate; ha respirado también la atmósfera de la modernidad desde Kant a Max Scheler. Las páginas de *Persona e atto* son, a este respecto, de gran elocuencia. Wojtyla «se declara deudor de los sistemas de la metafísica, de la antropología y la ética aristotélico-tomista, por una parte, y, por otra, de la fenomenología, sobre todo en la interpretación de Scheler y, a través de la crítica de Scheler, también de Kant. Al mismo tiempo, se ha emprendido una búsqueda individual para llegar a esta realidad que es el hombre persona, visto a través de sus acciones...»<sup>20</sup>.

Parajes literarios tan lejanos los unos del otro —los de Edith Stein y Wojtyla, quiero decir, con respecto al de Tomás de Aquino—, como la decadencia otoñal de nuestra época se separa del esplendoroso renacimiento del Medievo. Páginas paradójicamente próximas y coherentes.

Ya se comprende que ni Edith Stein ni Wojtyla aceptan sin distinguos el establecimiento esencial de la personalidad en la pura conciencia. Pero ambos coinciden en reconocer el acierto de la afirmación de la conciencia como identificación de un fenómeno constante, inseparable de la personalidad y totalmente próximo a su núcleo.

## 2.2. *El personalismo de Edith Stein*

Para Edith Stein la persona se muestra en tres principales instancias articuladas y jerarquizadas: el *alma*, el *espíritu* y el *cuerpo*. El que lee a Edith Stein no debe olvidar que la escritora se mueve en el contexto de pensamiento postheideggeriano y que, en consecuencia, en su modo de hablar y de pensar está implícito —y operativo— el análisis *del ser y del ente*, de lo *ontológico* y de lo *óntico*. Es decir: un análisis metafísico y una dinámica epistemológica que no coinciden con la «traditio scholastica».

La interpelación de la «persona» subyuga característicamente: en definitiva, la «persona» es el ser que se manifiesta de modo más cauti-

mente definitivo por cuanto resume y lleva a término las anteriores elucubraciones de la filósofa conteniendo su posición final y sus formulaciones temporalmente postremas. Libro definitivo en segundo lugar, por cuanto sus páginas quedaron inconclusas por el encuentro definitivo de la escritora con las consecuencias tremendas de la falaz justicia humana a través de la cual encontró definitivo acceso hacia el Ser Eterno.

20. Prefacio del Autor a la edición Anglo-americana de *Persona y acción*. Cfr. Karol WOJTYLA, *Persona y acción*, Texto definitivo establecido en colaboración con el Autor por Anna-Teresa Tymieniecka, BAC, Madrid 1982, pp. XI-XII.

vador, y también más radical y fundamental. El *ser*—bien lo ha podido percibir una fenomenóloga tan exquisita como Edith Stein— tiene su expresión más perfecta, dentro del terreno de lo óntico, en el «ser personal». El ser personal remite por sí mismo a las profundidades del *ser*, reclama por necesidad la cuestión ontológica. Y no de cualquier modo, sino que esa remisión al *ser*—al *ser* en sí y de por sí— es percibida por la persona en su propio ser. La estructura de la persona resulta la de un ser que se autoconoce, que sabe conscientemente de sí, que hace de sí mismo el primer problema en el mundo.

Edith Stein distingue en la persona tres instancias estructurales como ya se ha dicho: el *alma*, el *espíritu* y el *cuerpo*. También percibe la perfecta unidad óntica del ser personal: diríase que, para ella, el alma «es» el cuerpo: el cuerpo es «el contorno más exterior del alma»<sup>21</sup>. La revelación más exterior del núcleo personal<sup>22</sup>. El «yo» es el núcleo más céntrico del alma y —dentro de que es inefable en su realidad—, puede ser señalado como capacidad de autoposesión y de autodeterminación. El «yo» señorea todo el ser personal: «El alma tiene en razón de su “yo”, de su autonomía individual, la facultad de moverse en sí misma. El “yo” es en el alma aquello por lo que ella se posee a sí misma y lo que en ella se mueve como en su propio campo. Su centro más profundo es también el centro de su libertad: el centro, donde, por decirlo así, puede concentrar todo su ser y señalarle una determinada orientación. Ciertas decisiones de menor importancia podrán en cierto modo ser tomadas desde un punto situado mucho más al exterior; pero serán decisiones superficiales; será pura casualidad el que una decisión así sea la adecuada, porque únicamente partiendo desde el centro más profundo hay la posibilidad de medir

21. «Lo que al alma llega desde fuera pertenece al *mundo exterior*, con lo cual designamos algo que no pertenece al alma misma y aun generalmente lo que no pertenece al cuerpo que ella anima; ya que también el cuerpo, aunque se considera como el contorno exterior del alma, forma con ésta un todo único en la unidad de un mismo ser, y no es algo tan externo como lo que le es totalmente extraño y se halla separado de ella». Edith STEIN, *Ciencia de la Cruz*, c., 188.

22. «...en la propia alma podemos y debemos hablar de una parte interna y otra externa. Cuando ella asoma hacia el exterior, no por eso se sale de sí misma; no hace sino alejarse algo más de su centro más profundo, de su interior, asomándose y entregándose al mismo tiempo y en la misma medida al mundo exterior. A las cosas que desde fuera se acercan al alma y pueden con algún derecho interesarla y reclamar su atención, conforme al valor y significación que en sí y para ella tengan, les corresponde una determinada profundidad del alma, en la que merecen ser admitidas. Así cabe hablar de que el alma en cierto modo sale de su interioridad al paso de las cosas. Con todo, no es preciso que ella abandone ningún punto situado más adentro de ella misma; como es un ser espiritual y un reino espiritual es su castillo interior, aquí tienen aplicación unas leyes diversas de las del espacio material y externo; cuando el alma se halla en lo profundo de este su reino íntimo, entonces es dueña absoluta de él y es libre de trasladarse allí adonde le plazca, sin abandonar su lugar propio, su centro». *Ibidem*, 188-189.

todo con la regla exacta y suprema; y, después de todo, tampoco será una decisión libre porque el que no es dueño absoluto de sí mismo no puede obrar sino inducido, no puede disponer de nada con verdadera libertad»<sup>23</sup>.

Fenomenológicamente hablando, el ser personal se manifiesta con inequívoca claridad, sobre todo, cuando se abre a la transcendencia: ahora bien, esa apertura a la transcendencia es —dentro de la estructura dinámica de la persona— prerrogativa del alma.

El alma —«ánima»— es algo que se muestra sobre todo como inefable sensibilidad al sople, al *ánemos*. El alma se identifica como una esencial connotación de transcendencia y es en sí misma una raíz vital. Ahora bien, la raíz depende esencialmente del «humus», de la «humiditas», de la riqueza del estrato vital que la acoge y del que ella absorbe los principios vitales. El alma alimenta y vivifica la persona. Pero el alma no lo tiene todo en sí. Debe recibirlo todo de fuera. Es alma y alumna. Es «actada» desde fuera.

Alma, «raíz de la tierra y raíz del cielo» (Ph. Secretan)<sup>24</sup>. De ahí, su suprema relevancia en la estructura óntica del ser personal; de ahí también, su vertiginoso significado de libertad: puede la persona encerrarse en sí misma; pero en ese caso se abraza a su propio vacío, ya que la esencia del valor «alma» es «docilitas» —maleabilidad, entrega a dejarse configurar por el *ánemos*, por el espíritu—. Está, por tanto, el vacío que amenaza al alma con riesgo letal. Está también el vacío que preludia el reino: «Si el alma no está arraigada en algún terreno, morirá. Sin embargo para pasar de un enraizamiento a otro, de un suelo nutricio a otro es preciso dejarse desarraigar: y en este estado de desarraigo, es decir de libertad, el sujeto está radicalmente expuesto al vacío»<sup>25</sup>.

También Tomás de Aquino, en la cuestión *de ordine assumptionis*, que se lee en la III Pars, distingue en el hombre tres niveles —*espíritu*, *alma* y *cuerpo*—: lo cual seguramente indica una concepción estructural de la persona humana, análoga a la sustentada por Edith Stein. Tales son los títulos de los tres primeros artículos de la cuestión 6 —que son los que conciernen más directamente a lo que aquí se trata—:

23. *Ibidem*, 189.

24. En el lenguaje antropológico está ya la base del lenguaje espiritual que habla del *hombre animal* y *terreno* y del *hombre celestial* y *espiritual*. *Factus est primus Adam de terra terrenus; secundus vero de coelo coelestis. Qualis terrenus tales et terreni, et qualis coelestis tales et coelestes. Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis* (1Cor. 15, 47-49). *Animalis homo non percipit ea quae sunt. Spiritus Dei* (1Cor. 2, 14).

25. Cfr. Philibert SECRETAN, *Introduction* a Edith Stein, *De la personne. Corps, âme, esprit*, c., 8 y, en general todo el excelente trabajo introductorio a la Beata Stein.

1.—*Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima*. 2.—*Utrum assumpserit animam mediante spiritu*. 3.—*Utrum anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro*. Para Tomás de Aquino el entendimiento es la parte superior del alma y la más digna, donde se muestra la semejanza del hombre con Dios de modo más perfecto; aquella, en virtud de la cual el hombre es «capax Dei»<sup>26</sup>. El Santo toma de San Agustín —en el *De agone Christiano*— la estructura a tres niveles: *Invisibilis et incommutabilis Veritas per spiritum animam, et per animam corpus accipit*<sup>27</sup>. Y al final del «respondeo dicendum» cita asimismo a San Juan Damasceno en pro del prestigio máximo del entendimiento por encima de todas las potencias y virtudes del alma: *sed et Deus est intellectus*.

El análisis antropológico de Edith Stein no se basa principalmente en la ciencia de los Padres. Es fundamentalmente fenomenológico, aun cuando con el pasar de los años —después de su conversión, sobre todo después de su entrada en el Carmelo— su respeto a la Tradición influyese sin duda alguna en su norte filosófico. Más concretamente, a partir de la época de *Ser finito y Ser Eterno*, parece evidente que la doctrina tomista influye su concepción antropológica —pasando, en todo caso, por el tamiz de la fenomenología, de la cual la Beata no ha abdicado en ninguno de sus estudios—. Pues bien, Edith Stein usa el término «espíritu» en dos acepciones —si bien, las dos están emparentadas entre sí—: «*Espíritu* —dice— es un término ambivalente... Significa, de una parte, una *persona* espiritual, y, de otra parte, una *esfera*. Las relaciones que pueden establecerse entre una persona espiritual y una esfera espiritual son a su vez de dos géneros: por un lado, toda esfera espiritual emana de una persona (eventualmente de una pluralidad de personas) y ella es el centro de esa esfera; de otra parte, sin embargo, una persona es capaz de integrarse en una esfera que no emana de ella»<sup>28</sup>. Lo que podríamos llamar el reino de lo Alto o de la Gracia es la esfera espiritual que dimana de Dios. Los án-

26. «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad ceteras animae partes. Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens: quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur, secundum illud Eph. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestrae*. Similiter etiam intellectus, inter ceteras partes animae, est superior et dignior et Deo similior. Et ideo, ut Damascenus dicit in III libro, unitum est carni per medium intellectum. Verbum Dei: *intellectus enim est quod est animae purissimum; sed et Deus est intellectus*». *Summa Theologiae*, III, q. 6, a. 2 *in corpore*.

27. *Ibidem*, «sed contra».

28. Esta acepción no es desconocida para los Padres: «El espíritu —escribe S. Basilio— es verdaderamente el lugar de los santos, y el santo es para el Espíritu un lugar propio, ya que se ofrece a habitar con Dios y es llamado templo suyo». S. BASILIO, *Liber de Spiritu Sancto*, 26, 62. Cfr. P.G. 32, 184 A.

geles son personas que se inscriben en esa esfera *par nature*. *Ligarse a un espíritu* puede igualmente significar dos cosas. Quiere decir: introducirse en una esfera espiritual y dejarse llenar. Y quiere decir igualmente: someterse a la persona que es el centro de esa esfera...»<sup>29</sup>.

Tal vez ese sometimiento a Dios —que es el verdadero centro del reino de la Gracia— se hace implícitamente, es decir: o bien a través de un santo o de un maestro espiritual; o bien, mediante el simple obrar honesto —*explícitamente* honesto e *implícitamente* encaminado al compromiso de sumisión a un nuevo reino—. Ahora bien, si ese sometimiento es al Reino de Dios, entonces merece partir del núcleo mismo del alma, de la morada más íntima, mediante una decisión total: no superficial, ni siquiera preferencial, ni profunda tan sólo. Porque, si «a las cosas que desde fuera se acercan al alma y pueden con algún derecho interesarla y reclamar su atención, conforme al valor y significación que en sí y para ella tengan, les corresponde una determinada profundidad del alma, en la que merecen ser admitidas», al Reino y al Espíritu de Dios le corresponde una acogida en la más íntima morada del alma mediante una decisión de sometimiento y una opción fundamental de entrega. *Liberati autem a peccato servi facti estis iustitiae... Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae...Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo...* (Rom.6, 19, 21 y 22).

El espíritu es, pues, una *esfera* de valores y *su centro* mismo. Pero —como ya se ha dicho— el «espíritu» significa también la *persona* espiritual. Para Edith Stein —como para Tomás de Aquino— el *espíritu* es el entendimiento. El entendimiento no se distingue del alma; pero no es toda el alma, si bien es capaz de regir la cúspide del alma y de mostrarse en identificación sumamente relevante con el «yo».

El «yo» no siempre se identifica como puro entendimiento: no siempre se revela por el entendimiento, ni siquiera su manifestación más pura y adecuada es la intelectual. El «yo» se manifiesta también por el «ánima»: e, incluso, de modo más sublime y perfecto. De hecho, mientras la persona conoce, permanece en sí: constituye un *in se*. Mientras conoce, no sale de sí ni se manifiesta. En muchas ocasiones, el mero hecho de conocer no significa compromiso alguno: el «yo» permanece íntimo a sí mismo. Diríase que la persona —tanto a través de la razón pura, como a través de la razón práctica— se manifiesta levemente, sin expresar todavía su pulso impermutable, su originalidad más radical e insustituible. Permanece sin dar todavía destello alguno de la inefable perfección de su ser. Esto comienza a hacerlo mediante el mensaje hablado, mediante la expresión de su propio *ver-*

29. Edith STEIN, *Structure ontique*, c., 28.



bo, pero sobre todo mediante el amor y mediante la entrega de sí. El amor y la entrega es la expresión más perfecta del alma e incluso de la persona.

Alma, pues —como ya se dijo—, es «anima», apertura al *ánemos*. Y el *ánemos* (que los latinos llamaron *spiritus*) es una esfera de valores y de realidades a las cuales el alma se abre. Ella es dueña de abrirse o de cerrarse; ahí está su libertad, su señorío sobre el «*einai*» y el «*ouk einai*». El alma percibe fuera de sí la consistencia de los valores del mundo físico o de los valores metafísicos o, sobre todo, de los valores liberadores del mundo sobrenatural conocido por la Revelación. Y, habida cuenta de que la persona es a la vez capaz de vivir integrada en el mundo y de sumergirse en la *esfera* de Dios dejándose llenar del *Espíritu de lo Alto*, para Edith Stein la ciencia de la persona es a la vez *mundanal* y *religiosa*. Cuando la persona tiende a la «sapiencia» sobre sí misma, ella persigue su objeto adentrándose incluso en las esferas de la fe. «Dicho de otro modo: sin entrar propiamente en el terreno de la teología —única ciencia competente en la revelación positiva— la idea de ciencia se extiende de la naturaleza a la gracia como sobre un único campo de investigación: campo de investigación acotado en razón de la naturaleza misma —o de la esencia— de la persona»<sup>30</sup>. Se explica así que Edith Stein no sienta complejo alguno para filosofar sobre la experiencia de su oración y que su pensamiento —que evoluciona y se enriquece— describa un proceso coherente, que parte desde los años de su juventud anteriores a su conversión hasta culminar en las páginas de *La Ciencia de la Cruz* interrumpidas por la suprema experiencia de Auschwitz. «El hombre está llamado a vivir en su interior y a ser tan dueño de sí mismo como únicamente puede serlo desde allí; sólo desde allí es posible un trato auténticamente humano aun con el mundo; sólo desde allí puede hallar el hombre el lugar que en el mundo le corresponde»<sup>31</sup>.

*Sed et Deus est intellectus* —decía el Damasceno—. *Deus Charitas est* —parece recordar Edith Stein. En las páginas escritas en el carmelo de Echt (Holanda), donde fue detenida para salir al martirio acaecido una semana más tarde —9 de agosto de 1942—, la *ciencia de la persona* es ya inseparable de la *ciencia de la Cruz*.

### 3. EL PERSONALISMO DE KAROL WOJTYLA

En Wojtyla —ya ha quedado recordado— el tomismo se anuda en fértil unidad con la fenomenología y la axiología —así como con

30. Philibert SECRETAN, *Introduction*, c., 7.

31. Edith STEIN, *Ciencia de la Cruz*, c., 189.

otros logros filosóficos de la modernidad—. Tampoco él abdica ni un instante de su opción fenomenológica, que considera válida no sólo porque mediante la reducción aquilata la estructura externa —la *superficie de lo real*—, sino porque también «nos permite penetrar profundamente en su contenido. No sólo hace posible la intuición, sino que lleva a la explicación»<sup>32</sup>. Es decir, que la opción fenomenológica de Wojtyla no se queda en simple metodología, sino que es reconocida en su validez filosófica —en su capacidad para penetrar lo real llegando de algún modo hasta las causas y dando explicación de sus concatenaciones y procesos—.

Pero Wojtyla reconoce igualmente la validez de la metafísica. Fenomenología y metafísica tienen cada una su respectivo 'objetum formale quod': su metodología y su horizonte propios. No es extraño, pues, que el hemisferio fenomenológico haya de componerse con el hemisferio metafísico para lograr la realidad en su esfera total, para abarcar las cuestiones ónticas no menos que las ontológicas: «Hemos indicado —se lee en *Persona e atto*— que el hombre no tiene experiencia directa de su alma. La experiencia de la transcendencia de la persona en la acción, junto con todos los elementos y aspectos de esta experiencia, no equivale en absoluto a una experiencia directa del alma. De la misma manera, debemos afirmar que la experiencia de la integración (en relación con la transcendencia de la persona en la acción) no se puede identificar con la experiencia —el descubrimiento y la experimentación directos— de la relación "cuerpo-alma". *Tanto la misma realidad del alma como la de la relación del alma con el cuerpo son, en este sentido, transfenoménicas y extraexperimentales*. Sin embargo, la experiencia total y global del hombre demuestra que el alma es real y está en relación con el cuerpo. Los dos han sido descubiertos y siguen siendo descubiertos continuamente en la reflexión filosófica que se deriva de la experiencia humana»<sup>33</sup>.

32. Karol WOJTYLA, *Persona y acción*, c., 209.

33. *Ibidem*, 298-299. Y añade más adelante: «Todas estas categorías, tal como se dan en la experiencia, parece que preparan el terreno y nos acercan a una comprensión de la relación "cuerpo-alma"; pero, como hemos mencionado antes, no nos es posible captar esta relación. Podemos aproximarnos a ella únicamente a través de categorías metafísicas. Tanto más cuanto que el significado pleno de esta relación se presenta como un problema filosófico en el momento en que las nociones de *cuerpo* y *alma* reciben una interpretación metafísica. (Dice aquí la nota a pie de página: "En sentido metafísico, el alma es la 'forma', y su relación con el cuerpo es análoga a la que, según Aristóteles o Tomás de Aquino, se da entre 'forma' y 'materia', —aunque hay que señalar que se referían a la 'materia prima'—".) Sin embargo, también tienen un sentido corriente. Este sentido del "alma" y de su relación con el "cuerpo" es fruto de la experiencia del sentido común. Esta relación de las nociones de "alma" y "cuerpo" con la experiencia, con su contenido esencialmente metafísico firmemente apoyado sobre la tierra, es la que determina su significado para la metafísica. Para nosotros, lo importante es, en primer lugar, que con el testimonio de la experiencia y la in-

Por tanto, fenomenología y metafísica recíprocamente se convocan. Y, en cierto aspecto, cabe decir que la fenomenología, por su tensión intuitiva, antecede y sustenta a la metafísica —en cuanto que prepara la plataforma para la especulación aportando pruebas, avizorando soluciones que la metafísica debe comprobar, asentando evidencias mediante la perspicacia analítica—. Ocurre así tantas veces que los resultados de la fenomenología adelantan los de la metafísica: si bien la firmeza de la metafísica consolida los logros intuitivos de la fenomenología. «Llegamos así a la conclusión —escribe Wojtyła en un texto que hace patente el método y también una de las tesis cimeras de su antropología— de que las pruebas de la naturaleza espiritual del hombre proceden, en primer lugar, de la experiencia de la transcendencia de la persona en la acción... La noción de “espíritu” y “espiritualidad” es muchas veces algo unilateral, y se identifica con la negación de la naturaleza puramente material del hombre. Con “espiritual” nos referimos en realidad a un factor inmaterial que es intrínsecamente irreductible a la materia. La interpretación de la espiritualidad mediante la negación de la materialidad presupone, sin embargo, también una visión positiva de la misma espiritualidad que se encuentra en la idea de la transcendencia de la persona. De hecho, es fácil observar que todo aquello en que consiste la transcendencia de la persona en la acción y que constituye esta transcendencia, es, en este sentido, espiritual. Como, según vimos, esto cae dentro de la intuición fenomenológica, la aceptación de la naturaleza espiritual del hombre en sus manifestaciones auténticas no es resultado de alguna abstracción, sino que, si se nos permite utilizar esta terminología, tiene forma intuitiva; la espiritualidad está abierta a la intuición, así como a la perspicacia. Esta forma, la forma de la transcendencia, es, en realidad, la de la existencia humana»<sup>34</sup>.

tuición podemos desenmarañar la complejidad del hombre, y, en segundo lugar, que somos capaces de determinar los límites de esa intuición». En resumen, concluye: «La integración —precisamente porque es el aspecto complementario de la transcendencia de la persona en la acción— nos indica que la relación “cuerpo-alma” atraviesa todas las fronteras que encontramos en la experiencia y que alcanza mayor profundidad y es más fundamental que ellas. De esta manera hemos confirmado, aunque sólo sea indirectamente, nuestra afirmación anterior de que la realidad completa del alma y la de la relación del alma con el cuerpo sólo se puede expresar correctamente en términos metafísicos». *Ibidem*, 299-301. Cfr. et. 213-214.

34. El pasaje concluye así: «El hombre en cuanto persona vive y se realiza dentro de la perspectiva de su transcendencia. Es, en realidad, la obligación y la responsabilidad lo que nos permite ver no sólomente la veracidad, sino también la sumisión de la persona a la verdad al juzgar y al actuar, que constituyen la estructura real y concreta de la vida personal del hombre. Pues, como hemos intentado demostrar en nuestro análisis más de una vez, en ellos se basa toda la estructura fenomenológica del autogobierno y de la autoposesión». *Ibidem*, 210-211.

Son estas palabras uno de los pasajes que declaran la concepción de la persona como «ser espiritual» —si bien, asimismo, como «ser» de compleja estructura—.

### 3.1. *Conciencia y autoconocimiento*

Al hablar de persona, la primera relevancia a considerar es que nos hallamos ante un ser consciente de sí mismo<sup>35</sup>. La *conciencia* de sí acompaña *siempre* a la persona —decir que la acompaña *habitualmente* sería decir muy poco—. La *conciencia* es una función cognoscitiva, especular, reflejo espontáneo de todo cuanto ocurre en el hombre: puede decirse que en la *conciencia* «se contiene todo el hombre, así como todo el mundo accesible a este hombre concreto —el hombre que soy yo, es decir, yo mismo—»<sup>36</sup>. La *conciencia* no es meramente el autoconocimiento. Tampoco es —necesariamente en todo momento— conciencia moral. Es, por decirlo así<sup>37</sup>, como un gran espejo esférico que acoge y retrata conservándola toda la acción —o toda la pasión— del hombre y cuanto se relaciona con esa acción y con esa pasión. Espejo que envuelve el núcleo de la persona y que incluso manifiesta —e incluso delata— al «yo» desde el primer momento en que actúa; pero que no debe confundirse con el «yo»: del mismo modo que la imagen reflejada en el espejo no es en sí misma el objeto real que la produce. Una cosa es el «yo»; y otra, su conciencia<sup>38</sup>. «Atribuimos a la conciencia la cualidad específica de penetrar e iluminar todo lo que de alguna manera se convierte en posesión cognoscitiva del hombre»<sup>39</sup>.

Además de la conciencia, está el *autoconocimiento*, que no es otra cosa que la capacidad que tiene la persona de aplicar su intelecto tomándose a sí misma como objeto y es la primera manifestación de la

35. «Aquí el *ego* significa el sujeto que tiene la experiencia de su subjetividad, y en este aspecto se refiere también a la persona». Cfr. *Ibidem*, 44, nota 8.

36. *Ibidem*, 39

37. Aun cuando las imágenes puedan ser ambiguas, sirviendo al par de ayuda y de estorbo y deben ser desechadas como los andamios una vez que la construcción está lograda.

38. «El problema de la identidad de la conciencia, como el de su continuidad, aparece continuamente en todo el pensamiento filosófico occidental, desde Platón hasta las distintas corrientes del pensamiento existencial contemporáneo, pasando por Descartes, Kant y Husserl. Cuando en el contexto de esta obra afirmamos la continuidad e identidad de la conciencia, confirmamos con ello nuestra afirmación de que la conciencia desempeña un papel decisivo en el establecimiento de la realidad del hombre en cuanto persona. La persona, en cierta forma está constituida también por la conciencia y a través de la conciencia (pero no «en la conciencia» y no únicamente «en la conciencia»). La continuidad e identidad refleja y condiciona la continuidad e identidad de la persona». *Ibidem*, 38-39, nota 6.

39. *Ibidem*, 41.

trascendencia intrapersonal, es decir, de esa operatividad característica del espíritu creado que consiste en ser sujeto y objeto de su propia operación permaneciendo por un lado idéntico a sí mismo y construyéndose a la vez a sí mismo como fruto de recibir en sí su propia operación. Este carácter transitivo de la operación de la persona —también cuando el término es ella misma— es lo que Wojtyła llama *trascendencia intrapersonal* o vertical<sup>40</sup>.

### 3.2. Estructura de la persona

La estructuración del ser humano como persona —en la concepción de Wojtyła— no coincide exactamente con la propuesta por Edith Stein, aunque tampoco la contradice. Teniendo en cuenta que la persona se manifiesta a través de sus actos, parece lo más propio —una vez señalada la relevancia epistemológica fundamental del estudio de la conciencia para toda la concepción del hombre que se presenta en *Persona e atto*— contemplar en primer término la *estructura personal de la autodeterminación*. Es decir, la estructura dinámica del obrar del ser personal que manifiesta qué es la realidad de la persona. La formulación del propio Wojtyła es aquí insustituible ya que condensa admirablemente la tesis céntrica de su filosofía de la persona: «Esta es —dice— la estructura de la persona. El que actúa es la persona y se afirma a sí mismo en cuanto “alguien”; y, al mismo tiempo, de forma todavía más intensa y completa, demuestra en su actuación, en la acción, por qué debe ser considerado como “alguien”. En realidad, se manifiesta en posesión de la capacidad y poder especial del autogobierno que le permite tener experiencia de sí mismo como ser libre. La libertad se expresa mediante la eficacia, y la eficacia conduce a la responsabilidad, que, a su vez, revela la dependencia de la libertad en relación con la verdad; pero esta relación de la libertad hacia la verdad constituye el significado real de la conciencia en cuanto factor decisivo para la trascendencia de la persona en sus acciones. Esta es la forma en que la trascendencia determina ese rasgo estructural especial del hombre en cuanto persona, y que consiste en su autodomínio y dinamismo. La superioridad sobre el ser real que se aprecia en la persona lleva al autogobierno y a la autoposesión. Gra-

40. Cfr. *Ibidem*, 207-208. «Debido al autoconocimiento, la persona —es decir, el *ego* subjetivamente constituido por la conciencia (autoconciencia) en el sentido de la experiencia que ha tenido de su propia subjetividad — se da a sí misma en cuanto objeto y al mismo tiempo es objetivamente conocida por sí misma. Por esta razón podemos decir que el autoconocimiento y la conciencia son mutuamente coherentes o cohesivos». *Ibidem* 45, nota 8.

cias al autogobierno y a la autoposesión, el hombre merece la designación de “alguien”<sup>41</sup>, independientemente de si tiene esta estructura distintiva en acto o únicamente en potencia”<sup>42</sup>.

Cabe hacer, sin embargo, otra descripción *en cierto modo* estática de la estructura óptica de la persona: *en cierto modo* —se dice—, porque la persona se revela tan sólo en su acto y, si no, no se revela. Pues bien, en esa estructura Wojtyła distingue también tres instancias: el *soma*, la *psique* y el *alma*. Y digo «también», por la coincidencia en el análisis ternario, que ya se ha visto en Edith Stein y en el clasicismo escolástico y patrístico.

### 3.3. *El «soma»*

Lo primero es el cuerpo —el *soma*—: lo más visible. Gracias al cuerpo, el hombre puede ser visto e identificado en su ser concreto. El hombre se revela en el mundo visible a través de su cuerpo, de su rostro, de su específica figura. En virtud del cuerpo es numerado como un individuo: es uno más, es decir, *se suma* a la humanidad. La relación del cuerpo con la persona humana es relación necesaria: la persona se constituye desde el primer instante con su cuerpo. Y al hablar de *constitución* entendemos implícitamente también sus dinámismos: en efecto, la primera noción de movilidad y de dinamismo la adquirimos a partir del cuerpo. La movilidad se manifiesta exter-

41. «En la práctica habitual, podemos sustituir “persona” por el sencillo “alguien”. Sirve como resumen semántico perfecto por las connotaciones inmediatas que suscita en la mente y, con ellas, la yuxtaposición y contraste con “algo”. Cuando se identifica la persona con su soporte óptico, en ese mismo momento resulta necesario tener en cuenta la diferencia que distingue “alguien” de “algo”. —La persona, en cuanto tal, posee su propia estructura óptica, aunque es distinta de todas las demás que rodean al ser humano en el mundo visible. Esta diferencia, la proporción —o más bien la desproporción— que se indica en las palabras “alguien” y “algo”, llega a las mismas raíces del ser que es el sujeto. Según Santo Tomás, la dinamización fundamental del ser por medio de la existencia —*esse*— que le es propia, es *personal* y no meramente individual. Por consiguiente, el actuar —con el que se identifica todo el dinamismo del hombre, incluyendo su actuación y lo que ocurre en él— es también personal. La persona se puede identificar con su soporte óptico, con la condición de que el ser que es “alguien” manifieste no sólo su semejanza, sino también sus diferencias y alejamiento del ser que es meramente “algo”». *Ibidem*, 90

42. *Ibidem*, 209 210. «Por eso el hombre —continúa— es “alguien” desde el momento en que comienza su existencia, aun cuando se dé el caso de que algo intervenga o impida su autorrealización en las acciones, es decir, si se impidiera su actualización madura del autogobierno y la autoposesión. Que la designación de “alguien” es adecuada al hombre, se puede demostrar también mediante un análisis del ser del hombre, no sólo de la experiencia de la transcendencia de la persona. Pero el análisis del ser al que, en su aplicación al hombre, debemos el concepto metafísico de persona, comienza con la experiencia de la transcendencia y obtiene de ésta su propio material». *Ibidem*.

namente, y observándola podemos ya descubrir ciertas diferencias entre las personas. «Hemos pasado de la imagen estática del hombre, formada por el cuerpo, a su dinamismo. En este terreno, el conocimiento antropológico es amplio, detallado y muy ramificado. Pero, cuando se trata de definir las relaciones entre el cuerpo y la persona, todos —también los materialistas— parecen estar de acuerdo en que el problema estriba fundamentalmente en averiguar cuáles son exactamente las conexiones entre la exterioridad visible del hombre y su interioridad invisible»<sup>43</sup>. Y es cosa generalmente reconocida que el cuerpo humano y su dinamismo visible es el *territorio* donde la persona se expresa, donde y a través de lo cual se manifiesta sorprendentemente.

«Hablando con rigor —y la cita debe ser indispensablemente larga, en razón de su interés—, se puede considerar que la estructura personal de autogobierno y autoposición “atraviesa” el cuerpo y se expresa por medio del cuerpo.(...) (Esta estructura) está íntimamente relacionada con la capacidad específica de autodeterminación de la persona ejercida mediante la elección y la decisión, que establece la subordinación dinámica a la verdad. De esta manera, la transcendencia dinámica de la persona —espiritual por naturaleza— encuentra en el cuerpo humano el terreno y los medios de expresión. Esto se confirma una y otra vez en las acciones, manifestaciones visibles o al menos perceptibles de la autodeterminación —*es decir de la eficacia de la persona*— en el cuerpo y por el cuerpo. En este sentido, el cuerpo es el lugar y, en cierto forma, el medio de la ejecución de la acción y, por consiguiente, de la realización de la persona. Esta manifestación común de la integración de la persona en la acción, de la que se puede decir que “atraviesa” el cuerpo y se expresa en él, ofrece quizá la demostración más sencilla de cómo el cuerpo pertenece y está subordinado a la persona. (...). Por eso —y en conformidad con lo que dijimos en la conclusión sobre el análisis de la transcendencia de la persona en la acción—, se convierte también en lugar y medio de manifestación del alma, del dinamismo específico de su naturaleza espiritual, y de la libertad en su relación dinámica con la verdad. La integración de la persona en la acción, que tiene lugar en el cuerpo y es expresada por él, revela al mismo tiempo el sentido más profundo de la integridad del hombre en cuanto persona. Es el alma, el alma espiritual, la que parece ser el principio último de esta integridad»<sup>44</sup>.

43. *Ibidem*, 237-238.

44. *Ibidem*, 238-239.

### 3.4. La «psique»

La noción de *psique* debe ser claramente distinguida de la idea de alma. «Aun cuando el término griego *psique* significa alma, no se trata de dos términos sinónimos»<sup>45</sup>. *Psique* se refiere a aquello por lo cual el cuerpo es un organismo propiamente tal, que sabe de sí, que reacciona, siente, se ve afectado por las cosas y se conmueve. Así como el cuerpo —en tanto que materia— es *esencialmente reactivo*, la *psique* es esencialmente emotiva. La *psique* es entendida en íntima relación con el cuerpo «sin que por ello sea de naturaleza corporal o somática».

La *psique* sin embargo no es un «tertium» entre el cuerpo y el alma: por ejemplo, no existe «algo» que pueda ser concebido como un *soma inmaterial*, una especie de «constitución psíquica» del hombre objetivada y comparable a la «constitución somática».

Es creencia general que la *psique* es esencialmente distinta del cuerpo: carece de atributos externos como los del cuerpo, no es materia, no puede ser identificada como algo que prolonga la materialidad del cuerpo sublimándola a una plataforma superior próxima a lo que llamamos espíritu. Asimismo debe decirse que «la interioridad total del cuerpo humano —lo que llamamos “organismo”— no es intercambiable por la *psique*. Las funciones de la *psique* son “internas” e “inmateriales”, y, aunque internamente estén condicionadas por el *soma* con sus funciones propias, no se pueden reducir de ningún modo a lo que es somático. Cuando hablamos de la interioridad del hombre, de su vida interior, tenemos presente no sólo su espiritualidad, sino también su *psique*, la totalidad de sus funciones psíquicas»<sup>46</sup>.

«Lo psíquico está condicionado por lo somático. La emotividad, que parece ser el rasgo característico del dinamismo psíquico del hombre, está condicionada por la reactividad, que constituye una característica del su dinamismo somático»<sup>47</sup>.

En resumen, y esto es importante para la buena inteligencia de lo que se trata aquí «el aspecto psíquico de la emotividad se puede considerar que está entre la corporalidad y la espiritualidad; pero lejos de separarlas, se entremezcla con una y otra, haciendo que se unan»<sup>48</sup>. Es aquí donde se entiende cómo la voluntad es, por un lado, reclamada por los valores y, al par, permanece señora de sí misma y soberana en orden a la toma de decisión sin otra sumisión que la debida a la verdad que consolida los valores sensibilizados. En efecto, «la sensibili-

45. *Ibidem*, 257.

46. *Ibidem*, 259.

47. *Ibidem*, 261.

48. *Ibidem*, 263.



dad del hombre a los valores basada en fundamentos emotivos tiene carácter espontáneo; en este sentido manifiesta los mismos rasgos que la emotividad... Debido a esta sensibilidad espontánea a los valores, la potencialidad emotiva brinda a la voluntad lo que podríamos llamar una materia prima de naturaleza especial; en la elección y en la decisión, un acto de voluntad es siempre una respuesta a los valores que está definida cognoscitivamente y tiene carácter intelectual<sup>49</sup>.

Los valores se captan mediante la sensibilidad; pero el momento de la verdad es la clave definitiva que muestra esa soberanía característica del ser espiritual personal.

«Podemos señalar que la experiencia de los valores basada en la integración de los sentimientos a través de la conciencia no es suficiente en sí misma; a la vista de la transcendencia de la persona en acción, hace falta otra integración más, a saber, la integración a través de la veracidad. De hecho la integración de la persona en la acción se refiere, esencialmente, a la verdad, que hace posible una auténtica libertad de autodeterminación. Por eso, la experiencia de los valores, que está en función de la misma sensibilidad del hombre (y por ello también en función de los sentimientos), tiene en su interior la dimensión de la persona en la acción, que se debe subordinar a la referencia a la verdad. La fusión de la sensibilidad con la veracidad es condición necesaria para la experiencia de los valores. Sólo teniendo la base de esta experiencia se pueden tomar decisiones y hacer elecciones auténticas. En este caso, la autenticidad es índice de realización de la libertad que depende de la certeza de la verdad, es decir, de la referencia a un valor auténtico, y, por tanto, a la validez del juicio sobre el valor positivo del objeto sobre el que se va a tomar una decisión o hacer una elección.— Esta forma de entender la idea de autenticidad —basándose en la veracidad— puede, a veces, ser contraria a la comprensión basada en la sensibilidad únicamente. Este último planteamiento convertiría a la sensibilidad en criterio último de los valores y en la única base de la experiencia de los valores, como si la integración de la conciencia, de los sentimientos y de los valores sentidos pudiera impedir la integración por la veracidad, así como la reflexión o apreciación mental y el juicio de los valores. Pero las cosas no son así. De hecho es ésta última integración, la integración por obra de la veracidad, la que tiene una significación decisiva para la persona que actúa, y es también medida de la auténtica transcendencia de la persona en la acción. El hombre que en su actitud ante los valores se apoyara únicamente en la forma en que se desarrollan sus sentimientos, quedaría limitado a la órbita de lo que simplemente

49. *Ibidem*, 262-263.

ocurre en él y no sería capaz de autodeterminación. La autodeterminación y el autogobierno exigen muchas veces que la acción se haga en nombre de la verdad desnuda sobre el bien, en nombre de valores que no se sienten. Puede exigir incluso que se realice una acción en contra de los propios sentimientos actuales»<sup>50</sup>.

Brevemente: la psique siente los valores. Conociéndolos a nivel de sensibilidad los prueba y brinda su resultado sensible como materia prima de la decisión de la voluntad. La voluntad de acuerdo con la «ratio boni» hacia la que se orienta —de no ser que yerre culpablemente— siente la invitación del valor —percibido ya no sólo por la sensibilidad sino también por el entendimiento— y decide consentir al atractivo del valor. Atractivo que puede ser juzgado como deber y obligación si, de no aceptarlo, el propio ser del hombre se desorienta de la «ratio boni» ante la cual la persona toma cada decisión. Ciertamente la obligación puede aparecer psicológicamente como fruto de la educación. Pero la experiencia de culpabilidad es de una generalidad casi universal que determina la conclusión positiva acerca del valor normativo del bien inseparable de la verdad. Y así, «el factor clave para determinar la madurez y perfección de la persona es su consentimiento a ser atraída por valores positivos y auténticos, su consentimiento sin reservas a dejarse atraer y absorber por ellos. Pero por ello es todavía más necesario insistir en que todas las formas y grados de absorción y compromiso de la voluntad se hacen personales por el momento de la decisión. Se puede considerar que la decisión es una especie de umbral que la persona en cuanto persona debe pasar en su camino hacia el bien. Además esta salida personal debe continuar a través de su absorción por el bien, aun cuando pueda dar la impresión de que el ser humano va a quedar literalmente sumergido en el bien, en el fin glorificado a que aspira. De hecho cuanto más sumergido esté, más a fondo toma su decisión, y viceversa».

La voluntad, por tanto, no es inasequible al atractivo de los valores: «Más bien al contrario, un aspecto que pertenece a la naturaleza de todo “yo quiero” —que está siempre orientado al objeto y consiste en un “quiero algo”— es que está constantemente preparado para salir en dirección al bien. En cierto sentido *esta disponibilidad es más primitiva y más fundamental para la esencia dinámica de la voluntad que la capacidad de tomar decisiones*, pues la capacidad presupone una disponibilidad dinámica a tender hacia el bien. Sin embargo, si tuviéramos que concebir la voluntad, el “yo quiero” del hombre, únicamente, o al menos principalmente, desde el punto de vista de su disponibilidad, nos perderíamos lo que en el dinamismo de la voluntad

50. *Ibidem*, 271-272.

es más especialmente personal, lo que más estrechamente vincula el dinamismo de la voluntad con la estructura de la persona, y a través de esta estructura nos permite desplegar e interpretar la naturaleza de la persona»<sup>51</sup>.

## CONCLUSIÓN

1. La llegada al uso de la razón en la edad infantil se realiza —y puede observarse con relativa facilidad— de acuerdo con uno u otro de estos dos paradigmas alternativos: 1) a través de sucesivas aproximaciones a plataformas de conciencia progresivamente superiores, llega una época en que quienes le rodean conviviendo con él —si son perspicaces— reconocen que decide por sí mismo suficientemente, que ha desarrollado una lógica natural y que tiene un desarrollado sentido moral. Ha llegado al uso de la razón. O 2) en breve espacio de tiempo, incluso súbitamente, se produce la eclosión, el «despertar» de la actividad plenamente consciente<sup>52</sup>. Sin embargo, estas observaciones tipifican tan sólo el comportamiento humano a nivel psíquico. El alma, la instancia espiritual de la estructura óntica de la persona humana, no es objeto de tal observación. La interioridad espiritual del ser humano es totalmente inaccesible y se resiste eficazmente a la observación. Pero así como la *psique* y el *soma* se desarrollan gradualmente, el alma espiritual, no. Su aparición activa y consciente es siempre *eclosión* —si bien, pase inadvertida a la mirada de los extraños—. En este contexto se afirma la solemnidad del primer encuentro del espíritu humano con la posibilidad de elegir sintiéndose y sabiéndose dueño de sí. En la estructura dinámica de la persona, la voluntad se orienta intrínsecamente a la verdad, al bien, al valor normativo de la verdad y del bien que transpasan todos los valores.

2. No se puede olvidar que Tomás de Aquino tiene presente la realidad de la Gracia Sobrenatural: *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*. El alma espiritual —como diría Edith Stein— se logra a sí misma abriéndose al *Espíritu de lo Alto*. Este pensamiento resulta extraordinariamente consolador, porque lo primero es el bien. El bien es sustantivo; el mal es parasitario. Lo primero es el bien y con la gracia de Dios debe pensarse que la llegada al uso de la razón ha de ser una hora de gracia —un «kairós»— que Dios espera para iniciar la

51. *Ibidem*, 149-150.

52. Cfr., v.g., Jean PIAGET, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, ed. Crítica, Barcelona 1990, 398 pp. Robert FISHER, *Teaching Children to Thinking*, published by Basil Blackwell, Oxford 1991, 272 pp. Myriam DAVID, *El niño de 2 a 6 años. Vida afectiva. Problemas familiares*, Ed. Marfil, Alcoy 1964.

amistad con el hombre<sup>53</sup>. Opción fundamental en cuanto que sella el inicio de una existencia humana que por vocación divina está llamada a la justificación y —en fin— a la glorificación.

3. «No hay duda de que la doctrina moral cristiana, en sus mismas raíces bíblicas, reconoce la específica importancia de una elección fundamental que cualifica la vida moral y que compromete la libertad a nivel radical ante Dios. (...) La llamada de Jesús «ven y sígueme» marca la máxima exaltación posible de la libertad del hombre y, al mismo tiempo, atestigua la verdad y la obligación de los actos de fe y de decisiones que se pueden calificar de opción fundamental»<sup>54</sup>.

Corren ahora tiempos en que la superficialidad facilita negar hoy lo que se entregó ayer. En la formación de los cristianos —de los futuros sacerdotes tanto como de los religiosos o de los que contraerán matrimonio— hay que favorecer el cultivo de las virtudes intelectuales. Y con ellas, también la madurez contemplativa (sentimientos, sensibilidad, voluntad) que lleva a la captación existencial profunda —que hace posibles las decisiones definitivas—. Podría hablarse —y así es exigítivamente— de la opción fundamental que caracteriza la profesión religiosa o el «sí» de la ordenación sacerdotal<sup>55</sup>. Pero la evidencia subraya que —paradójicamente— son también posibles las «opciones fundamentales» superficiales, inauténticas, opciones cerradas en falso. La elección fundamental procede de la soberanía del

53. «Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis». *Summa Theologiae*, I pars, q. 63, a. 4 in c. —«Peccatum est contra naturalem inclinationem: ea vero quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus». Ibidem, a. IX, in c.— Cabe pensar, por tanto, que son muchos los no bautizados que adquieren la Gracia de Dios al llegar al uso de la razón. Naturalmente escapa a la extensión de este trabajo explicar las cuestiones que esto plantea: por ejemplo, la presencia del «votum baptismi» y —«a pari»— la naturaleza y eficacia del posible «votum baptismi» puesto «in nomine infantis» por los padres o por la Iglesia.

54. *Veritatis splendor*, n.º 66.

55. En este marco se han afirmado asimismo los efectos bautismales de la profesión religiosa, en la que la decisión humana juega un papel de primer orden. Si bien, esa decisión humana obtiene semejantes efectos «ex operato baptismate»: es decir, se trata de un hecho de gracia que brota de la virtud sacramental del bautizado, o sea—según se ha podido decir con acertada fórmula—, «ex opere operantis ex opere operato». Algo análogo ocurre —y cabe afirmarlo a la vista de las palabras de la *Pastores dabo vobis* que se aducían al comienzo de estas líneas— en la recepción del sacramento del orden que culmina en cierto modo, y da forma eclesial a la vocación al ministerio de la sucesión apostólica. Progresivamente se va entendiendo que la preparación al ministerio debe conseguir la elaboración de un compromiso profundo que es competencia y responsabilidad insustituible del ordenando.

«yo» en toda su radical intimidad y en toda su entereza. De no ser así, no estamos —pienso— ante una opción fundamental auténtica. A una opción así se refiere el Beato Escrivá de Balaguer cuando en su homilía de Epifanía de 1956 ha dejado escrito: «Señor, quita la soberbia de mi vida; quebranta mi amor propio, este querer afirmarme yo e imponerme a los demás. Haz que el fundamento de mi personalidad sea la identificación contigo»<sup>56</sup>.

4. La persona humana es defectible y puede desistir de lo que ha sido su compromiso fundamental. Pero siempre es posible retornar como el hijo pródigo. Debe pensarse que, así como por el pecado se rompe la amistad con Dios, por el perdón y el retorno al regazo de Dios puede *re-anudarse* con más fuerza el vínculo de la divina amistad. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. También los pecados —dice Tomás de Aquino—. Porque lo más grande es el Amor. Y con respecto al Amor, lo más grande es jamás separarse del Amor<sup>57</sup>.

56. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n.º 31 *ad finem*.

57. «Sed numquid etiam eis peccata cooperantur in bonum? —Quidam dicunt quod peccata non continentur sub hoc quod dicit omnia, quia secundum Augustinum, *peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant*.— Sed contra hoc est quod in Glossa sequitur: *Usque adeo talibus Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum*. Unde et in Ps. XXXVI, 24 dicitur: *Cum ceciderit iustus non collidetur, quis Dominus supponit manum suam*.— Sed secundum hoc videtur, quod semper tales in maiori charitate resurgant, quia bonum hominis in charitate consistit, quam si non habeat Apostolus se nihil esse recognoscit I Cor. XIII, 2. Sed dicendum est, quod bonum hominis non solum consistit in quantitate charitatis, sed praecipue in ipsius perseverantia usque ad mortem, secundum illud Mat. XXIV, 13: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Ex hoc autem quod iustus cadit, resurgit cautior et humilior: unde Glossa subditur, postquam dixerat quod hoc ipsum faciat eis in bonum proficere, quia sibi *humiliores redeunt atque doctiores*. Discunt enim cum tremore se exultare debere: non quasi arrogando sibi tamquam de sua virtute fiduciam permanendi». S. Thomae Aquinatis, *Ad Romanos*, Lectio VI, in Id., *Opera omnia*, XXX: *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura*, cura Raphaelis Cai O.P. Editio VIII revisa, vol I, Ed. Marietti, Taurini-Romae 1953, 125-126.

